Veredas da Violência: Brasil

Carmen Cinira de Andrade Macedo

"O real como ponto-de-partida não é um objeto empírico sobre o qual se debruça o espírito, concebidas metafisicamente razão e realidade de forma estanque. Ele é dado, como representação, através de um esquema de significações que, por sua vez, só tem sentido com referência a uma realidade determinada".

(F. H. Cardoso. Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional, pág. 17)

A elaboração do presente texto teve como ponto de referência primeiro o livro de Ruben George Oliven — Violência e Cultura no Brasil. * Com a intenção de tecer algumas observações acerca desse trabalho, optei por dimensionar os temas nele tratados, levando em conta o modo como aparecem no pensamento de alguns autores que, contemporaneamente, também vêm se dedicando à reflexão sobre tais assuntos. Ao ordenar o material, acabei orientada por minhas concepções sobre os referidos problemas. Dessa forma, a seqüência no trato com os autores obedeceu ao critério de, quase à guisa de um *bricolage,* permitir que essas concepções aparecessem.

"O Brasil não conhece o Brasil... O Brasil "tá" matando o Brasil...", cantava até há bem pouco tempo a voz de Elis Regina, uma de "nossas" cantoras. Ao que tudo indica, estamos procurando, ainda uma vez, "descobrir" o Brasil, e problemas como identidade nacional, povo brasileiro, cultura brasileira, são retomados com novo

* OLIVEN, Ruben George. *Violência e Cultura no Brasil.* Petrópolis: Vozes, 1982, 86 pp.

vigor, no afã de encontrar novas perspectivas para compreender nossa sociedade. Onde estará, afinal, a realidade brasileira? No céu com mais estrelas, no preto da feijoada, no amarelo das diretas, quem sabe no menor abandonado...; quem sabe nas "macacas" de auditório; talvez nos quebra-quebra de trens ou, ainda, na "vergonha de ser honesto"?

Parece tranqüilo reconhecer, como ponto-de-partida, que a velha imagem de Brasil como a grande ilha de paz e tranqüilidade, ainda que cercada pela violência mundial, está hoje, definitivamente, submersa. Em seu lugar, parece estar surgindo uma nova imagem, considerada mais plausível, de um oceano de violência. E medo. E crise.

Ordem? Progresso? Ilusão de real a que, cada vez mais, assoma o receio de parecer ingênuo e tolo, "matuto", caso se acredite nisso. Utopia invertida, na qual não se acredita, mito que se apresenta à consciência como inviabilidade, sonho que se perde na bruma de um presente inseguro e de um futuro difícil de vislumbrar.

A violência tem permitido colocar em questão a realidade brasileira, tanto em termos do que seria "o brasileiro", quanto em termos do que é "Brasil". O pressuposto de uma sociedade harmônica e de um homem pacífico que a constitui estão, definitivamente, em causa. O recurso constante à violência, em nossa história, vem sendo o elemento através do qual se procura, tanto desmascarar uma certa imagem de Brasil, quanto constituir uma nova imagem, esta sim, agora, a "real", "verdadeira", "científica". Não mais o conto-de-fadas ideológico onde a fada não passa da velha bruxa, a querer nos impingir a maçã do sono e da inconsciência.

Pela vastidão e complexidade o tema amedronta. Mas é, talvez por isso, instigante e desafiador. Nele se procurará adentrar com a cautela de quem sabe que o fio condutor no interior do labirinto pode se romper com facilidade e o Minotauro sempre estará lá... No dizer maior de Guimarães Rosa, pode-se ler o seguinte:

> "Conheci o que estava para ser: que os dele e os meus tinham cruzado grande e doido desafio, conforme para cumprir se arrumavam, uns e outros, nas duas pontas da rua, debaixo de forma: e a frio desembainhavam (...) Querer mil gritar, e não pude, *desmim de mim mesmo*, me tonteava, numas ânsias. E tinha o inferno daquela rua, para encurralar comprido..." (1980:449).

Eis aí a violência se configurando no espaço social da luta, do desafio de enfrentar o outro, que é inimigo porque é a minha ameaça.

E é aí que o eu se perde, a consciência foge; a luta tira o homem do seu ponto básico, do seu valor-primeiro: a razão de ser o ser de si mesmo.

A violência não surpreende porque parece entranhada na condição humana, mas porque surge *primeiro* na ira divina. A condenação do homem ao sofrimento e à luta surge como resultado de um enfrentamento onde a desobediência castigada é, no reverso, a afirmação do desejo humano de também conhecer, de obter aquilo que lhe é negado pelo decreto, pela divina autoridade. Ruptura a que se segue violenta repressão, castigo duro à afirmação humana da vontade própria. Curiosamente, é Eva que busca essa ruptura, que se atira primeiro no jogo da liberdade... Feminino perigoso, a que na história vem se contrapor a força do macho, a violência do controle.

Na tentativa de refletir sobre a violência no Brasil, o psicanalista Hélio Pellegrino [1] parte do que considera a "gramática do desejo" e centra sua atenção no Édipo. Procura mostrar, a partir da tragédia grega, que o personagem da velha lenda tebana não sucumbiu ao freudiano "complexo de Édipo", mas foi, outrossim, vitimado do que, de um ponto-de-vista psicanalítico, Pellegrino considera vicissitudes "pré-edípicas". De fato, procurando fugir a seu destino, Édipo inventa seus próprios caminhos, enfrenta e destrói a Esfinge para, ao final, tragicamente acabar por cumprir esse destino, que o dilacera de culpa. Pellegrino, ao relatar a lenda, destaca que é *sem saber* que Édipo consuma o parricídio e é *sem conhecê-la* que recebe Jocasta como troféu.

Parece-me plausível supor que *sem saber,* Édipo realiza seu destino *sem querer*. Retenhamos esta idéia.

A análise de Pellegrino ancora-se, inicialmente, na concepção freudiana do complexo de Édipo e procura mostrar que nele se situa o problema crucial da relação do ser humano com a lei. O Édipo representa a derradeira etapa de um progressivo e doloroso processo de separação que, obrigando o ser humano a superar a infância, representaria um segundo nascimento — uma segunda expulsão do paraíso. Através do Édipo, procura-se mostrar que o ser humano, tendo que, num determinado momento, aceitar sua condição de terceiro termo excluído da relação de amor dos pais, acaba

---

[1] "Da gramática do desejo à sem-vergonhice brasileira". Pronunciamento feito no teatro Ruth Escobar a 8 de julho de 1983, num debate sobre a peça Édipo-Rei, publicado no *Folhetim* n.º 347.

por aceitar a *proibição* do incesto. Mas o faz *em troca* de todas as outras escolhas que a proibição torna possível. Dessa forma, segundo Pellegrino, a lei passa a existir, não para humilhar ou degredar o desejo, mas para estruturá-lo, incluindo-o no circuito da convivência social. Representando uma gramática elementar do desejo, o Édipo permite compreender a passagem fundamental para o exercício da sociabilidade humana, que vai da lei do desejo para o desejo da lei. No Édipo, entretanto, a renúncia à onipotência do desejo se faz em nome do *temor,* mas este fica subordinado ao *amor,* condição necessária e suficiente de liberdade. Há uma perda, mas há, também, um ganho, que é o acesso à cultura, a inclusão no circuito das trocas sociais. Desse modo, se a lei da Cultura se centra em torno da renúncia a impulsos sexuais, o trabalho representa a aceitação do princípio de realidade. Trabalhar é, portanto, disciplinar-se, abrir mão da onipotência primitiva, e assumir os valores da cultura, ainda que relativos.

No raciocínio de Pellegrino, o pacto social assim constituído *não pode,* de um ponto-de-vista pulsional, deixar de criar para o trabalhador direitos inalienáveis. O esforço de adquirir competência, que o trabalhador desenvolve, deve ser respeitado e preservado pela sociedade. A renúncia ao prazer é tida como cabível, desde que represente para os agentes sociais uma troca, onde se tenha acesso a outra forma de prazer, assentada num trabalho "significativo".

A questão da violência passa a ter num referencial psicanalítico uma possibilidade de ser compreendida. A violência do capitalismo selvagem no Brasil gera uma sociopatia grave que, por sua vez, é indicadora da ruptura com o pacto social. Assim, a delinqüência e a violência que se presenciam hoje não constituem mais que uma resposta perversa a uma sociedade cuja estrutura é perversa. A sistemática opressão e exploração a que se sujeita a população pode trazer, e efetivamente traz, a ruptura inconsciente com o pacto edípico. É a volta do "recalcado", em que tudo que foi violentamente suprimido e negado vem à tona sob as formas, aparentemente, mais irracionais e selvagens. É o parricídio puro e simples, a violência cega de um Édipo vitimado pelo destino que não quis. É uma violência de que o povo não pode ser responsabilizado, exatamente, porque desconhece os abismos em que é gestada. Aflora à superfície uma guerra civil crônica. Corre por baixo a injustiça social que se mantém pela força. E, na camada inconsciente, mais profunda, rompe-se o delicado equilíbrio entre o desejo e os impulsos

inevitáveis para satisfazê-lo. Em sua amarração lógica, esse discurso conclui pela urgência de contrapor a essa resposta desesperada, *fora da lei e contra a lei*, uma resposta adequada, que passa pela politização e organização das massas e desemboca na transformação radical da sociedade brasileira, sem o que não haverá perspectiva de *solução* da questão da violência no Brasil.

O povo está inocentado pelo sem-querer, sem-saber "real". Os dominantes também estão vitimados pela violência que eles mesmos produzem, incapazes de controlar sua ganância, mas também um pouco sem saber como sair do labirinto. Ou talvez, sem condições objetivas de desejar sair, dados os privilégios de que desfrutam. Aos intelectuais, a árdua tarefa de explicitar o que ocorre, propor, encaminhar...

Para tentar compreender a mesma questão, ou seja, a violência no Brasil, Marilena Chauí (1980) parte da difundida concepção de que o brasileiro *não é* violento e procura lidar com esse que, conforme o título de seu artigo, considera "um mito interessantíssimo". Propõe, como ponto-de-partida, uma subversão da própria concepção de violência. Se o senso comum está acostumado a encarar a violência do prisma da violação (transgressão das normas) e vê o indivíduo violento como ameaça à comunidade (porque rompe com o universo das regras), a autora se propõe partir de uma outra definição. Nesta, a violência será encarada como um processo pelo qual o indivíduo é transformado *de* sujeito *em* coisa. A abordagem desloca-se para o lado da sujeição e da dominação, da obediência e sua interiorização e abandona o lado da transgressão da norma. Se o senso comum encara a violência como o ato enlouquecido que vem de baixo para cima, Marilena Chauí quer lidar com o tema como um conjunto de mecanismos que vêm de cima para baixo. Remete a análise para os mecanismos de inculcação das regras, pensados, primordialmente, como mecanismos de dominação — essa, a seu ver, a violência verdadeira.

A abordagem nos parece processar uma espécie de "a outra volta do parafuso", tentando apanhar menos a camada mais profunda e mais o que está do outro lado. Aponta-se a construção do mito da não-violência em decorrência de um processo preciso de exclusão histórica e social. Mas, para a filósofa citada, a finalidade desse processo é apenas "admitir a existência da violência, mas fazendo-a aparecer de modo a negá-la" (:16). Esta-

mos, portanto, nos movendo no terreno da ideologiga, encarada como mascaramento do real. Nesse sentido o primeiro momento da construção ideológica da violência é fazê-la aparecer como esporádica e não como constitutiva da própria sociedade. Reforça-se tal visão num tipo de análise onde o atual surto de violência é encarado como o resultado da passagem do "tradicional" para o "moderno", que aumentou as desigualdades e produziu a violência como resposta circunstancial à disjunção momentânea decorrente dessa transição. Resta identificar quem, ou o que faz a violência aparecer dessa forma... Assim, argumenta a autora, se a violência é encarada como algo que vem de baixo para cima é, também, circunstancial e circunscrita à esfera da criminalidade. É pois, simultaneamente, *afirmada* e *negada* como essencial à sociedade. Nessa linha, a repressão contra os "de baixo" não é nunca mencionada, pelo menos, não como violência. Argutamente, porém, Marilena se dá conta de que abordar a violência no contraponto "forças da ordem/sociedade violentada" só lhe permitirá abordar o tema como "desmedida do poder" e o mito da não-violência, que é o da sua excepcionalidade, será novamente reforçado.

O esforço de reflexão da autora caminha no sentido de procurar desmistificar a idéia da excepcionalidade da violência. A meio caminho, ela se insurge contra a reflexão intelectual que reconstrói uma história dos vencedores, a qual tanto cassa a palavra dos vencidos quanto reduz a contra-violência destes à prática de baderneiros que põem em risco a ordem e a paz social. No primeiro caso inclui-se, também, a pesquisa no campo das ciências sociais que, apesar de pedir aos vencidos que falem, já sabe *a priori* onde se vai chegar (?!).

Uma terceira etapa é apontada para a construção do mito da não-violência nacional e consiste em mascarar certas formas de violência sob imagens, aparentemente, não-violentas. Aqui, a análise aponta para o paternalismo e toda sua ampla gama de variações, que vão do preconceito racial aos desvios sexuais. O núcleo da questão estaria na *violência maior*: apontar a culpa da vítima.

Assim, segundo Marilena, admite-se a violência no Brasil para, em seguida, colocá-la fora de lugar, ou seja, metamorfoseia-se a realidade porque o violento aparece como violentado e, vice-versa, o violentado como violento. A ótica da análise vê o mundo de ponta-cabeça, o qual cabe re-inverter pelo esforço da reflexão crítica. É esta que pode mostrar a reificação resultante de se generalizar e

naturalizar a violência, deslocando-a para a esfera jurídica e denominando-a violação. A realidade que se mascara são as formas de dominação engendradas pela divisão social das classes.

Algo deve, entretanto, sustentar o mito e dar-lhe tal força de mascaramento. Se o mito da não-violência serve para obnubilar a separação entre dirigentes e dirigidos, é da possibilidade concreta que todos têm de, em algum grau e de alguma forma, se constituir como "dirigentes" que a violência tira sua força. Em La Boétie e seu paradoxo da servidão voluntária, está presente a possibilidade do exercício cotidiano da dominação, aberto para todos. É por essa razão que Chauí considera pobre a crítica do nacionalismo e do desenvolvimentismo, como tentativa de explicar a construção do projeto comum que legitimaria a exclusão dos violentos e incapazes. Sua perspectiva, que pensa a violência inscrita no cotidiano, como algo que decorre do poder de se submeter à regra para submetê-la aos outros, procura ir mais longe, sem dúvida.

O ponto básico de referência é pensar a transformação do sujeito em coisa. Isso é realizado pela ênfase que a sociedade contemporânea dá à organização e à administração, que põe todos sob o signo de uma racionalidade necessária. E que representa controle. A fragmentação do trabalho representa a fragmentação da consciência. E o poder de administrar é o poder de constituir o todo, controlando-o. Quem o detém...

Essa racionalidade organizacional é criada e mantida com o recurso às ciências humanas e às técnicas da disciplina, às quais se passa a tarefa de estabelecer o certo e, ainda mais, tratar o errado. O saber vem transformar a autoridade em verdade. Nesse quadro, parece-me tranqüilo afirmar que essa abordagem vê a competência como nada mais, então, que o ardil do poder autoritário para se instaurar e instaurar sua dominação como mérito e como direito para, *em seguida,* legitimar a violência como esforço legítimo de manutenção da ordem. Autoritário e autoritarismo decorrem da submissão à regra. A se apoiar tal análise por inteiro, ter-se-á que concordar com a autora que estamos diante de engrenagens de uma máquina infernal...

A conseqüência inevitável é localizar duas violências: a que se exerce de cima para baixo e a que se dissemina por todo o tecido social. A questão do poder torna-se global e o mito surge como uma resposta que, de modo invertido, tira a violência do contexto social em que se origina. Foucault está, sem dúvida, em pauta. As neces-

sidades sociais reais a que o mito serve só podem ser apreendidas pela via da disseminação de um poder — imenso — que torna tudo violento, até o menor gesto de amor. O real é sempre máscara para um desejo qualquer de um poder qualquer. Confunde-se, acredito, regras e regras e se constitui um universo verdadeiramente sufocante.

Em que pese a perspicácia com que se desmancha o pressuposto da não-violência do brasileiro, a oportunidade do texto permite trazer à baila alguns aspectos importantes para a reflexão antropológica.

Para os antropólogos é difícil pensar a regra sem que se leve em conta que é *através dela* que o homem pôde, efetivamente, se constituir como humano. Como bem lembra Geertz (1978), o conceito de cultura trouxe um enorme impacto sobre o conceito de homem, demonstrando-se que fora da cultura, não há possibilidade de sentir ou pensar:

> [não existe] o que chamamos de natureza humana independente da cultura. Os homens sem cultura não seriam os selvagens inteligentes de Lord of the Flies, de Golding, atirados à sabedoria cruel dos seus instintos animais; nem seriam eles os bons selvagens do primitivismo iluminista, ou até mesmo, como a antropologia insinua, os macacos intrinsecamente talentosos que, por algum motivo, deixaram de se encontrar. Eles seriam monstruosidades incontroláveis, com muito poucos instintos úteis, menos sentimentos reconhecíveis e nenhum intelecto (...) Aqui, ser humano não é ser Qualquer Homem; é ser uma espécie particular de homem e, sem dúvida, os homens diferem: "outros campos", dizem os javaneses, "outros gafanhotos (Geertz, 1978; 61, 65).

Dessa forma, equacionar a questão da dominação pela via da submissão à regra, sem qualificar esse processo ou, então, qualificá-lo como dominação, pode ter o significado de jogar fora a criança junto com a água do banho; seja porque se pressupõe um ser humano natural, e plenamente constituído, sob a cultura, seja porque se toma o universo das regras de um contexto histórico particular — o capitalismo "selvagem" — como categorias gerais para pensar o humano. Cumpre, também, ter presente que a possibilidade de refletir criticamente sobre o discurso que mascara o real requer a competência de um discurso — regrado — e lidar com a noção de competência a nível geral, sem caracterizar a especificidade das formas de que se reveste, também bloqueia a possibilidade de qualificar competências. A cultura, como processo cumulativo e regrado,

implica em qualificações e demonstrar que estas podem servir ao jogo do poder pode ser útil como ponto-de-partida, mas restritivo como ponto-de-chegada.

A questão dos usos e abusos do poder permite, ainda, que se levantem alguns aspectos do modo pelo qual os intelectuais pensam o mundo moderno, importantes, a meu ver, para nosso tema da violência.

O conceito de reificação, como ressaltou Adorno, não deve ser reificado. Ao encaminhar a crítica contra a desigualdade e pleitear igualização e democratização, é preciso estar atento para o risco de prometer apenas igualdade de dominação, e não o fim desta. Caso se feche ao conteúdo, a reflexão pode registrar apenas o privilégio e a exclusão e, assim, mesmo sem o desejar, buscar a igualdade formal. O privilégio, se encarado apenas como uma violação da igualdade, é o privilégio visto pelos olhos da burguesia. É assim que, pelo menos na visão de Marx (1968, 1969, s.d.), surge uma advertência. Ao refletir sobre o comunismo primitivo, ele afirma:

> [o comunismo primitivo] quer destruir tudo aquilo que não é passível de ser possuído por todos, como *propriedade particular*. Ele quer acabar pela força com o talento, etc. Para ele, a única finalidade da vida e da existência é a posse física direta. A tarefa do trabalhador não é abolida, é estendida a todos os homens (...) Ao negar a personalidade do homem em todas as esferas, este tipo de comunismo realmente nada mais é que a expressão lógica da propriedade privada (...) A inveja geral que se arvora em poder é o disfarce através do qual a ganância se restabelece... Sob a forma de inveja e de impulso para reduzir as coisas a um nível comum, isto constitui ainda a essência da competição. O comunismo primário é apenas a culminação dessa inveja e desse processo de nivelamento por baixo (Marx, 1968:85).

Ou, ainda, em A Sagrada Família:

> O estado moderno evoluído não se alicerça... em uma sociedade de privilégios, mas em uma sociedade na qual os privilégios são abolidos e suprimidos... A indústria e o comércio livres extinguem a exclusividade privilegiada... e libertam o homem do privilégio. Eles provocam a luta universal do homem contra o homem, do indivíduo contra o indivíduo (Marx, s.d.: 172, 174 e 175).

É importante ter presente que pensar dialeticamente requer tanto a apreensão do positivo, progressivo, quanto do negativo, regressivo.

Assim, a teoria pode ser a manifestação de uma elite, mas é, também, compreensão necessária da realidade objetiva; a liderança pode ser manipulação, mas é, também, recurso racional de organização. Assim, a conversa sobre relações humanas dentro de um grupo que quer compartilhar tudo pode operar de modo a promover a dominação do grupo.

Em se tratando de violência, parece útil insistir ainda um pouco mais nesse ponto, para lembrar que a crítica a relacionamentos exclusivos (portanto, excludentes), por consistirem em crimes contra a democracia e a igualdade, foi feita, também, por representantes da sociedade burguesa. Em interessante reflexão sobre o que intitula de "amnésia social", isto é, a capacidade de se esquecer teorias, para superenfatizar o "novo", Russel Jacoby (1977) reporta-se a Sade, para mostrar como uma forma de transcender a alienação é propor sua universalização. Procurando expor o sonho de liberação que é produto da burguesia, o marquês de Sade afirma o seguinte:

> que nunca um ato de possessão seja exercido contra um ser livre; a posse exclusiva de uma mulher não é menos injusta do que a posse de escravos; todos os homens nascem livres; todos têm direitos iguais... o Amor satisfazendo apenas a duas pessoas, a que ama e a que é amada, não pode servir à felicidade dos outros, e é para a felicidade de todos e não para a felicidade egoísta e privilegiada, que as mulheres nos foram dadas.

Coerentemente, propõe:

> deveríamos, certamente, permitir a ampla satisfação do desejo delas [as mulheres]. Eu lhes facultaria o direito de desfrutarem de todos os sexos e, como é o caso dos homens, o gozo de todas as partes do corpo (:128-129).

O núcleo do problema é que, arvorando-se como verdade, e não como representação, através da qual o real se constitui, certos tipos de reflexão podem pretender impor-se como regra, mas agora como a que garante o exercício da liberdade real. Se a análise social degenerar em lealdade ao grupo...

O trabalho de Roberto Da Matta (1981) abre outra vertente para a abordagem da violência no Brasil. Assume esse autor que a violência é mais do que intrínseca à sociedade brasileira; é fato social, inerente à sociedade humana. Seu propósito é compreender

os modos específicos de expressão dessa realidade da violência na sociedade brasileira. Sua perspectiva é a de procurar verificar como, na violência, a sociedade tanto se reflete como, de fato, se concretiza. Concordamos com o autor, quando afirma que essa perspectiva implica no abandono da visão linear e histórica da sociedade humana, que parte em busca de uma causa ou uma origem para a violência. Importa aqui vê-la como um modo de ser *na* sociedade e *da* sociedade, procurando-se *relacionar* a questão a outros aspectos do social, que dão a este uma configuração específica. Assim, esse autor permite colocar em pauta que, se a violência é real, *integra-a* o modo pelo qual é concebida, constituindo-se uma "teoria nativa" da violência e do violento. Da Matta lida com o discurso teórico erudito e com o discurso popular, ou do senso comum e aponta para o fato de que, no primeiro caso, enfatiza-se a denúncia e se visa, radicalmente, a estrutura da sociedade. O "tom" desse discurso é, ele próprio, violento ou indignado e a violência é vista como caso de polícia — pela direita — ou como caso de poder — pela esquerda. De modo bastante arguto, sua análise destaca que as categorias surgem reificadas.

O autor procura colocar-se à distância, para garantir um certo "estranhamento" do real. Isso lhe permite detectar a existência de um discurso erudito onde, realmente, a violência e o violento sempre se configuram como anomalias que resultam de uma questão estrutural, onde a perspectiva tem subjacente um certo "como vamos consertar". Isso requer, inclusive, a produção de um discurso sobre o tema em que, para poder consertar, é preciso, anteriormente, compreender de forma apropriada o que se passa. Não se trata, obviamente, de recusar a pertinência desse caminho, mas de procurar, também, outros ângulos de abordagem que ampliem a compreensão da questão.

A violência se associa *mesmo* ao poder. Esse é o ponto-de-partida para se lidar com o tema. Apoiando-se em Evans-Pritchard e sua noção de "oposição segmentar", Da Matta procura mostrar como a questão dominante/dominado tende a se repetir, no Brasil, no interior de cada termo, dependendo de *quem* aplica a categoria e em *quais* circunstâncias. Isso torna, sem dúvida, a relação de dominação ou de submissão multidimensional e dificulta, se não inviabiliza, equacionar a violência como uma realidade transparente.

Mais do que detectar *o* poder, cumpre refletir e identificar o *tecido de poderes* pelos quais se instaura a dinâmica das relações

entre grupos e se produzem as significações para as várias possibilidades de exercício de poder que se abrem no interior da sociedade.

Ao enfatizar que o discurso teórico sobre a violência é, no Brasil, um discurso fundado sobre a "razão prática", Da Matta pode perceber que se trata de uma fala utilitária e política, onde o político diz respeito a uma luta que se trava no plano das grandes modificações sociais. Esse me parece um aspecto crucial da imagem que se constrói sobre o significado da violência no Brasil. Além do mais, permanece nesse discurso uma concepção do poder que também se manifesta nas representações das classes populares, conforme o atestam a pesquisa que realizei com famílias operárias do ABC (Macedo, 1979) e a pesquisa de Teresa Caldeira (1984) com moradores de um bairro da periferia de São Paulo, ou seja, a percepção do social sempre enfatiza a dimensão jurídico-legal e a discussão se remete para o Estado como um centro irradiador dos males ou do bem-estar social.

Por outro lado, no discurso popular, destaca-se uma visão da violência em que a dominação é a dos fortes sobre os fracos e aparece como agressão interpessoal. A violência se relaciona às paixões humanas, mais especificamente, à maldade. Há uma concepção de *distribuição desigual* na sociedade como algo injusto. Como resulta de um desequilíbrio entre fracos e fortes, acredito que a necessidade de mediação torna-se fundamental. Para haver justiça, é preciso re-equilibrar, colocar a maldade sob controle. Esse é, portanto, o papel do Estado, tal como se expressa no desejo da população, aparecendo, freqüentemente, em entrevistas, através da concepção de que o Estado *deveria* ser como um Pai, uma espécie de Salomão institucionalizado que arbitrasse as disputas e garantisse o bem comum.

Da Matta não aprofunda sua reflexão por esse caminho mas vai tentar demonstrar que esses discursos não são mutuamente exclusivos e revelam, além do mais, modos complementares de "encarnação", digamos assim, da sociedade brasileira. A mediação que introduz não é o Estado, mas o Conde de Monte Cristo. Expliquemos melhor.

Retomando o modelo do mundo da casa, mundo da rua, outro mundo, pode o autor destacar a *vendetta* como uma característica cultural que permite à população articular experiências particulares a categorias universais e a uma visão mais abrangente do mundo, de tal forma, que a lógica da vingança representa, também, a cons-

trução de um processo de busca de justiça. Prevalece, assim, uma perspectiva individual e uma visão de homem que deve, inserido no mundo, fazer-*se* valer.

A intenção de Da Matta é trabalhar com os três planos — rua, casa, outro mundo — e demonstrar como, *através* desses vários ângulos, os agentes sociais vão graduando a sociedade e orientando-se nela. Está em questão, no pensamento desse antropólogo, a tentativa de desvendar a lógica e os eixos, através dos quais os jogos do poder e da exploração podem e são, efetivamente, jogados no Brasil. Ao final, pela análise dos conteúdos jogados, ter-se-ia a chance de compreender a *especificidade* da violência no Brasil.

Abre-se, pelo caminho proposto, a possibilidade de equacionar a violência como um *modus operandi* em que se configuram estratégias para a realização de relações onde é fundamental, para os indivíduos e grupos, definir seu lugar no espaço social. Assim, a violência tanto pode ajudar a desenglobar (por exemplo, na mulher que trai o marido e, aí, afirma sua individualidade) como pode ser englobadora (por exemplo, quando estabelece a hierarquia, em situações nas quais os "fortes" apelam para as leis, a fim de "salvar a sociedade"). A sociedade brasileira passa a ser vista como uma realidade movida por códigos sociais relacionados, mas que nunca são apresentados simultaneamente. Com isso, o jogo do poder acaba por requisitar sempre um "dançar conforme a música" onde, parafraseando o diálogo de Alice com a Rainha, corre-se muito mas nunca se sai do lugar. Essa seria, talvez, a efetiva raiz da violência no Brasil, onde a irracionalidade da violência só pode ser apreendida, apelando-se para a "razão cultural" ou "simbólica". Num mundo hierarquizado e violento, o esforço de todos e de cada um seria escapar, a qualquer preço, do anonimato e da inferioridade, ainda que lançando mão de um *fazer ao próximo* o que *não queremos que nos façam*. Contraditório? Talvez. Mas revelador, no plano do cultural e da vivência cotidiana, da lógica contraditória da exploração e da opressão. Afinal, não parece concebível conceber a dinâmica do capitalismo como algo harmonioso e mecanicamente integrado.

Se a violência é integradora de vivências fragmentadas e reveladora da coexistência de éticas múltiplas, ela serve, como aponta Da Matta, tanto para hierarquizar os iguais, quanto para igualar os diferentes. Será, então, que no Brasil, todo mundo é doido?

Outra vez, Guimarães Rosa:

> Sou só um sertanejo, nessas altas idéias navego mal. Sou muito pobre coitado. Inveja minha pura é de uns conforme o senhor, com toda leitura e suma doutoração (...) Olhe: o que devia de haver, era de se reunirem-se os sábios, políticos, constituições gradas, fecharem o definitivo a noção — proclamar por uma vez, que não tem diabo nenhum, não existe, não pode. *Valor de lei!* Só assim davam tranqüilidade boa à gente. Por que o governo não cuida?! Ah! Eu sei que não é possível, não me assente o senhor por beócio. Uma coisa é por idéias arranjadas, outra é lidar com país de pessoas, de carne e sangue, de mil e tantas misérias... Tanta gente... e nenhum se sossega.
>
> Hem! Hem! O que mais penso, testo e explico: todo mundo é louco. O senhor, eu, nós, as pessoas todas. Por isso é que se carece principalmente de religião: para se desendoidecer, desdoidar. Reza é que sara da loucura. No geral. (1980:15).

A tarefa de pensar uma sociedade mais justa não se configura como simples, dada uma realidade em que a violência gera caminhos nos quais medra a eventual construção de uma utopia de paraíso, de terra sem mal, de liberdade ainda que tarde. Não parece, de fato, difícil passar da realização da violência como a explosão do recalque para formas de canalização que podem representar um certo messianismo dos pobres.

A possibilidade de avançar ainda um pouco mais nos modos pelos quais os intelectuais procuram equacionar o problema está presente no trabalho de Ruben Oliven. Neste se destaca o fato de que, num determinado momento, a violência é alçada ao status de "questão nacional". Parece, de fato, pertinente indagar por que a realidade brasileira passa a ser tematizada através do debate do problema da violência. A explicação de Oliven é de que se torna necessário, dada a crise institucional, criar um novo *bode expiatório*. Assim, a idéia do brasileiro cordial cede lugar ao brasileiro violento só que, agora, há *dois* brasileiros: os bons — o mundo dos "homens de bem" — e os maus — os marginais, criminosos, vagabundos que, não possuidores de bens, são, também, "homens maus".

O esforço de reflexão do autor caminha no sentido de, primeiro, desmascarar o mito da cordialidade, recuperando a noção de que nossa história é, desde o princípio, marcada pela violência. Em segundo lugar, traz à baila o fato de que a questão social foi politicamente transformada em "caso de polícia", de tal forma que, em vez de combater o desemprego, o Estado passa a combater o

desempregado. O objetivo é demonstrar que a violência se constitui duplamente. Do lado das classes dominantes, ela aparece como mecanismo de dominação, devidamente mascarado como "preservação da ordem". Do lado das classes dominadas, ela se transforma em estratégia de sobrevivência, enfatizando-se que, no circuito marginal, ela é vista, também, como legítima recuperação daquilo que a sociedade lhes deve.

O fulcro da explicação se apóia na idéia de que o "problema real" é a incapacidade revelada pelo capitalismo brasileiro de absorver a mão-de-obra apta para o trabalho. Assim, se a violência é impropriamente chamada de urbana, parece plausível supor que, se é inadequado pensar em violência como fruto da cidade, é compatível com a industrialização que as cidades se tornem os principais focos de violência porque é aí que a mão-de-obra se concentra — com *e* sem emprego. A preocupação do autor vai no sentido de perceber que a violência não é qualificada mas, pelo contrário, o que se constrói como "questão nacional" é, exatamente, a delinqüência das classes subalternas. Ao ancorar o problema no capitalismo selvagem, é no arbítrio que Oliven procura enxergar a outra face da moeda da violência no Brasil. Dessa forma, a questão deve passar pela discussão da democracia, do estado de direito e da efetiva participação da população nas decisões que afetam sua vida.

O problema é que, apesar de ser pertinente a colocação da questão da democracia, é razoavelmente complicado remeter diretamente ao Estado a vadiagem e a impossibilidade do pleno emprego. É preciso estar atento ao fato de que a "função política" se inscreve na lógica da acumulação e a análise se prejudica se ficar a meio caminho. O fato concreto de que o Estado não garante o pleno emprego tem a ver com a dinâmica da produção capitalista. Ele não garante *mesmo* e, além do mais, é praticamente impossível pensar a lógica da acumulação capitalista em circunstâncias de pleno emprego. A vadiagem representa, nesse sentido a constituição nas cidades, de uma massa de trabalhadores desempregados, *necessária* ao capital. É a constituição do "exército de reserva" que, sabidamente, responde pela preservação do baixo valor da força-de-trabalho. Ao analisar a acumulação primitiva, Marx já demonstrou como na Inglaterra a formação de um contingente de vagabundos nas cidades decorreu da expropriação e expulsão violentas dos camponeses nas zonas rurais. Demonstrou, ainda, como

as leis criadas pela burguesia contra a vadiagem forçaram, pela violência de sua aplicação, seres humanos a se oferecerem "livremente" para trabalhar nas condições inumanas das fábricas. A contrapartida desse processo é a construção do mito do sucesso e da competência que transforma o vagabundo no responsável pela sua própria condição. Parece-me que não é à toa que Oliven acaba por destacar a questão da malandragem. Embora não aborde o tema sob o ângulo da reprodução ampliada do capital, o imaginário da malandragem, no Brasil, revela uma figura social que se assume como não-trabalhador, ao invés de se perceber como excluído do processo. Se "quem está fora não entra, e quem está dentro não sai", como, habilmente, enfatiza o autor, o malandro até pode não querer entrar, mas o aspecto efetivo é que não há lugar para ele.

O tema da malandragem escapa, apenas aparentemente, à ótica da violência no Brasil. Em primeiro lugar, se no ideário da malandragem o trabalho aparece como instituição à qual se deve fugir, o que se afirma é a incompatibilidade entre trabalho e prazer. Mas, de que vai viver o malandro, se não do trabalho? Malandro, marginal e violência constituem um só bloco. "Caso de polícia" constitui a solução das classes dominantes. Fecha-se o circuito novamente.

Vimos, até agora, como o tema da violência aparece na reflexão de alguns intelectuais brasileiros, em torno dos quais procuramos organizar a "estratégia" de nossa exposição. Todas as análises, ainda que recortando diferentes facetas do problema, e reconstituindo-o por caminhos distintos, parecem concordes no fato de que a violência é uma característica da sociedade brasileira. Além do mais, procuram evidenciar a existência, no interior da sociedade, de esforços para construir explicações que, no mínimo, deixam escapar aspectos fundamentais da violência, quando não são, propositalmente, mistificadoras. Ora, isso significa o abandono definitivo da imagem do Brasil como um lugar de paz e coexistência harmoniosas, para se passar a concebê-lo como um espaço de desafios e confrontos, de perdas e rupturas, de luta, enfim. O reino da ordem é, não apenas instável, mas, quando estabelecido, o é *na marra* e no silenciamento forçado de muitos.

O que gostaria de destacar é que a violência parece estar se constituindo como uma nova forma de tematizar o Brasil e buscar compreendê-lo. Nesse sentido, gostaria de levantar uma hipótese básica: a de que a violência não é um mero objeto empírico, um

dado da *realidade,* mas, fundamentalmente, uma realidade que vem sendo construída por grupos que se defrontam num embate *de* e *pelo* poder e que remete à dinâmica da realização e reprodução de uma estrutura de classes. Nessa medida, o esforço de caracterizar o modo como alguns intelectuais vêm equacionando o problema não me parece vão. De fato, a questão que se coloca não é de se saber se a identidade nacional apreende, ou não, os "verdadeiros" valores brasileiros. Como bem lembra Renato Ortiz (1982), a pergunta crucial diz respeito aos artífices dessa identidade, aos grupos sociais a que se vinculam e aos interesses que essa identidade serve. Por isso, os intelectuais surgem como mediadores simbólicos, dado seu esforço de articular o particular e o universal, o específico e o global. Ao refletir sobre a realidade, os intelectuais acabam não só por reconstituí-la mas, também, em certa medida, por *construí-la.*

Dessa maneira, o trabalho de Oliven pode ser lido de uma outra perspectiva, além daquela intencionalmente estabelecida pelo autor. De fato, desde o início, ele ressalta que vai tratar violência e cultura como dois temas, separadamente. Entretanto, quando passa a lidar com a problemática da cultura está, de fato, preocupado com o problema da identidade nacional. Sua colocação central é que o Brasil parece se caracterizar pelo "fato de ser uma sociedade de imensas diferenças sociais e econômicas, na qual se verifica uma tendência de transformar manifestações culturais em símbolos de coesão social que são manipulados como formas de identidade nacional" (:73). Embora ele vá tratar — e com propriedade — do carnaval, da umbanda, do samba e da malandragem, acredito que essa formulação permite, também, colocar o problema da violência sobre um outro prisma.

O que parece estar em marcha no Brasil é um processo em que, denunciada e desmascarada pelos intelectuais, a violência vai se constituindo como uma nova *marca* do Brasil e dos brasileiros. Em torno dela é cabível, em primeiro lugar, a busca de um certo consenso acerca do fato de que violência existe; em segundo lugar, pensar formas de equacioná-la para, em terceiro lugar, passar-se a articular formas de enfrentar o problema, superando-o e *mantendo* a necessária coesão nacional. O combate à violência, arrisco-me a sugerir, bem pode estar sendo gestado — até *sem querer* e *sem saber* — como o próximo tema a unir a brasilidade. Mais uma vez, estará em jogo a possibilidade de constituir um pretexto eficaz para legitimar propostas de atuação política que transformem, pre-

servando a "realidade" brasileira. Ainda que sob a lógica da razão simbólica, pode estar sendo gestada uma nova "bandeira" em que o lema eventual seja MUDANÇA E PROGRESSO.

Desejo, pois, chamar a atenção para o fato de que a discussão sobre a violência no Brasil parece estar se incorporando ao próprio modo como se realiza o embate entre os segmentos sociais e as classes, no Brasil. No trato do problema, há um modo de encará-lo que tem a ver com a própria maneira pela qual a violência se realiza e se reproduz em nossa sociedade. Como um aspecto da dinâmica cultural, a violência vem sendo definida e redefinida e se constituindo numa mediação — entre outras — para enfrentamentos objetivos na disputa pelo poder e pela legitimação do direito de imprimir rumos à nação. Seria, assim, um aspecto da construção da hegemonia.

Afinal, caso se estivesse apenas no eixo teórico das classes sociais, pensar em luta seria "natural". Lutar com cordialidade? Seria risível. Ninguém em sã consciência ousaria pensar as classes sem luta e a luta sem violência. A questão da violência é *inerente* à estruturação da sociedade. É normal, no sentido durkheimiano. Mas, os modos de lidar com ela e de constituí-la como representação não estão automaticamente dados. E uma coisa passa pela outra; atravessam-se. Assim é que, como destacamos em epígrafe, as formas objetivas de enfrentamento "só têm sentido com referência a uma realidade determinada".

Afinal, resta ainda e sempre "o inferno daquela rua para encurralar comprido", onde os brasileiros "*des-si de* si mesmos" (E o Rosa que me perdoe o violentar-lhe a poesia...)

BIBLIOGRAFIA

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. *A Política dos Outros*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional*. São Paulo: Difel, 1962.

CHAUÍ, Marilena. A Não-Violência do Brasileiro: Um Mito Interessantíssimo. *Revista Almanaque* 11, Exposição no Simpósio Educação e Sociedade Violenta. Primeira Conferência Brasileira de Educação, São Paulo, março de 1980.

DA MATTA, Roberto. As Raízes da Violência no Brasil: Reflexões de Um Antropólogo Social. Versão Preliminar apresentada na 5.ª Reunião da ANPOCS, Friburgo, Rio de Janeiro, 1981. Publicado em Raízes da Violência no Brasil: Reflexões de um Antropólogo Social. In: *Violência Brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1982. pp. 11-44.)

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GUIMARÃES ROSA, João. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1980.

JACOBY, Russel. *Amnésia Social: Uma Crítica à Psicologia Conformista de Adler e Laing*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

MACEDO, Carmen Cinira. *A Reprodução da Desigualdade*. São Paulo: Hucitec, 1979.

MARX, Karl. *O Capital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

————. *Manuscripts de 1844*. Paris: Editions Sociales, 1969.

————. *A Sagrada Família ou Crítica da Crítica*. Lisboa: Editorial Presença, s.d.

ORTIZ, Renato. Estado, Identidade Nacional e Cultura Popular. Mimeo., 1982. Publicado em Ortiz, Renato, *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985).